

## RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

### **De la continuité entre morale et politique : éthique minimale ou perfectionnisme politique ?**

De Briey, Laurent

*Published in:*

Revue d'éthique et de théologie morale

*Publication date:*

2016

*Document Version*

Première version, également connu sous le nom de pré-print

[Link to publication](#)

*Citation for published version (HARVARD):*

De Briey, L 2016, 'De la continuité entre morale et politique : éthique minimale ou perfectionnisme politique ?', *Revue d'éthique et de théologie morale*, pp. 53-71.

#### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

#### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

# De la continuité entre morale et politique : éthique minimale ou perfectionnisme politique ?

Texte provisoire

## Introduction

Depuis une trentaine d'année, le libéralisme politique s'est progressivement imposé comme la tradition dominante en philosophie politique, c'est-à-dire comme la tradition par rapport à laquelle il est indispensable de se positionner, que cela soit pour marquer son accord avec elle ou pour la contester. L'un de ses traits caractéristiques est d'affirmer que l'Etat doit garantir le respect de principes de justice assurant une égale liberté à chaque individu. L'Etat libéral doit également rester neutre sur le plan axiologique : il ne doit pas se prononcer sur ce que chaque individu doit faire de cet espace de liberté ; autrement dit, il ne doit pas se prononcer sur ce qui constitue la bonne manière de vivre, ni, dès lors, sur les obligations morales qu'une personne se donne à elle-même. Pour les partisans du libéralisme politique, cette obligation de neutralité n'est valable que pour l'Etat. Elle ne s'étend pas nécessairement aux individus dans leurs interactions quotidiennes. Le libéralisme politique n'implique donc pas l'adoption par les individus d'une morale libérale limitant les prescrits moraux au respect dû à l'égale liberté des autres individus, mais se contente de fonder sur le respect dû aux personnes les principes devant régir une société juste.

Pourtant, le sujet moral et le citoyen ne constituent qu'une seule et même personne. Ne serait-il pas cohérent que les arguments qui convaincraient le citoyen de la nécessité que l'Etat demeure axiologiquement neutre – par exemple, en ne discriminant pas entre les différentes orientations sexuelles ou en ne fondant pas sur des conceptions d'origine religieuse une interdiction de l'avortement ou de l'euthanasie – le persuadent également de suspendre ses propres jugements éthiques ? N'est-il pas vraisemblable que l'influence de la conception libérale du politique conduise à adopter une position minimaliste en éthique en réduisant le champ du questionnement moral aux seules actions qui affectent les autres ?

Cette intuition est à la source de l'éthique minimale de Ruwen Ogien<sup>1</sup>. Celui-ci affirme l'existence d'une continuité entre morale et politique et fonde sa défense de la liberté négative sur le plan politique sur sa conviction que nous avons moralement le droit de faire ce que nous voulons de nous-mêmes. Il s'oppose ainsi au libéralisme politique – en tout cas à la version dominante héritée de Rawls – qui se conçoit comme une théorie s'appliquant uniquement au domaine politique. Le libéralisme politique se contente de garantir le respect de la liberté négative, comprise comme le fait d'être légalement préservé de toute contrainte extérieure, sans se prononcer sur l'usage que nous devrions faire de notre liberté morale, définie quant à elle comme notre capacité à agir conformément à notre conception du bien.

La validité du libéralisme politique se veut donc indépendante de celle de l'éthique minimale. Toutefois, pour que l'affirmation de cette indépendance – et donc la thèse d'une discontinuité entre morale et politique – soit cohérente, le postulat de la fausseté de l'éthique minimale ne devrait pas avoir de conséquence sur le libéralisme politique. Autrement dit, l'existence de devoirs moraux envers

---

<sup>1</sup> Voir notamment, R. Ogien, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007.

soi ne devrait pas être un fait pertinent pour une théorie politique libérale puisque celle-ci ne se préoccupe pas de ceux-ci. Il devrait donc être possible d'adopter une position libérale sur le plan politique tout en rejetant l'éthique minimale sur le plan moral. Cette posture est précisément celle adoptée par Nathalie Maillard dans son livre, *Faut-il être minimaliste en éthique ? Le libéralisme, la morale et le rapport à soi*<sup>2</sup>. Or, reprenant à mon compte son argumentation à l'encontre de l'indifférence morale du rapport à soi, je voudrais montrer que cette argumentation conduit à mettre en évidence l'existence d'une porosité entre les devoirs envers soi et les devoirs envers autrui, et a dès lors une incidence sur le plan politique. Autrement dit, les partisans de l'éthique minimale auraient raison d'affirmer l'existence d'une continuité entre morale et politique, mais celle-ci, au lieu de plaider en faveur de leur minimalisme moral, devrait nous conduire à opposer au libéralisme la nécessité de faire droit à un perfectionnisme modéré sur le plan politique.

### 1. L'indifférence du rapport à soi

A l'encontre de l'éthique minimale, Maillard entend démontrer que, bien que l'on puisse douter de la pertinence des exemples que l'on retrouve chez Kant, le concept de devoir envers soi résiste quant à lui à la critique<sup>3</sup>. Elle estime notamment que le concept de devoir envers soi n'est pas logiquement contradictoire parce qu'il ne doit pas être compris sur le modèle d'un devoir contractuel d'une personne à l'égard d'une autre, mais comme renvoyant à un devoir dont la source réside en soi-même. Ce devoir s'expliquerait par le fait que nous sommes soumis à différents types de motivations dont certaines se voient attribuer une normativité supérieure aux autres. Le concept de devoir envers soi renvoie donc à l'exigence que certaines de nos motivations – celles fondées sur notre nature sensible, dirait Kant – soient subordonnées à d'autres – celles fondées sur notre raison. Ce concept serait fondé sur la reconnaissance du statut de personne et de la dignité que ce statut implique.

C'est en effet au travers d'une analyse du concept de dignité que Maillard entend rendre perceptible la signification des devoirs envers soi. Elle distingue premièrement deux conceptions de la dignité : la dignité<sup>1</sup> qui exprime le respect dû à la personne en tant que telle et la dignité<sup>2</sup> qui correspondrait à l'idéal perfectionniste de se comporter conformément « à ce qui est attendu d'une vie proprement humaine<sup>4</sup> ». La première conception de la dignité peut tout aussi bien s'incarner dans l'attribution à chaque être humain, en raison de cette humanité, de droits fondamentaux inaliénables que dans la condamnation de comportements traitant les autres personnes comme des choses ou les humiliant en les réduisant à une catégorie inférieure d'êtres humains. Dans les deux cas, respecter la dignité de la personne est un principe de justice et consiste à reconnaître son *état* inconditionnel de sujet.

La seconde conception de la dignité est conditionnée quant à elle par l'adoption de comportements spécifiques et renvoie à une conception de la vie bonne. Dès lors, si la dignité<sup>1</sup> doit être également reconnue à chacun, la dignité<sup>2</sup> est susceptible de justifier une hiérarchisation entre les personnes : chacun pourra être reconnu plus ou moins digne en fonction du comportement qu'il adopte. La dignité<sup>2</sup> est dépendante d'une conception perfectionniste de ce que serait une vie authentiquement humaine. Elle ne peut fonder des devoirs envers soi que relatifs à une conception existentielle de la

---

<sup>2</sup> N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique ? Le libéralisme, la morale et le rapport à soi*, Genève, Labor et Fides, 2014.

<sup>3</sup> Voir *ibid.*, chap. 6, p. 185 et sv.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 233

vie bonne, et non des devoirs s'enracinant dans l'égalité des personnes. Le respect de ces devoirs ne pourrait être contraint par l'interférence d'un tiers et encore moins de l'Etat.

Maillard donne deux exemples de devoirs de ce type : l'intégrité morale, c'est-à-dire le fait d'agir conformément à ses principes moraux ; et l'autonomie, comprise comme la capacité d'agir sur base de principes que l'on reconnaît comme siens plutôt que par simple conformité à une moralité sociale. L'intégrité morale et l'autonomie sont présentées comme des idéaux éthiques perfectionnistes. Elles ne relèvent dès lors pas d'obligations morales strictes, mais peuvent être assimilées aux devoirs larges de Kant<sup>5</sup>.

La dignité<sup>1</sup> permet par contre de penser le rapport à soi comme impliquant des devoirs stricts envers soi. La dignité de la personne au sens<sup>1</sup> repose en effet sur l'appartenance inconditionnelle de la personne à l'humanité. Elle est inaliénable et son respect constitue un devoir non seulement envers autrui, mais également envers soi. Pour Maillard, la condamnation de l'esclavage volontaire (et, de manière plus allusive, de la servilité) vient illustrer la portée de ce devoir. A l'encontre des libertariens qui considèrent que reconnaître à chaque personne un droit de propriété de soi implique la possibilité d'aliéner ce droit, et donc de se soumettre volontairement à l'esclavage<sup>6</sup>, Maillard estime contradictoire de se prévaloir de l'autonomie de la personne pour en nier sa condition de possibilité. Il serait dès lors « légitime de limiter la liberté des individus au nom de la possibilité ultérieure de faire des choix<sup>7</sup> » en interdisant légalement les contrats d'esclavage volontaire. Le devoir envers soi peut ainsi être compris comme le devoir s'imposant à la personne que nous sommes aujourd'hui de respecter l'autonomie de la personne que nous serons demain. Maillard, toutefois, le justifierait plutôt en disant que « les droits libéraux peuvent être opposables à l'individu (...) car ces droits ne protègent pas uniquement ses choix, mais aussi son statut de personne<sup>8</sup> ».

Cette analyse de l'esclavage volontaire est, à bien des égards, le point le plus critique de l'argumentation de Maillard. Elle met en évidence l'existence d'un devoir fondamental de se respecter soi-même en tant que personne qui puisse fonder la légitimité d'une restriction de la liberté négative<sup>9</sup> des individus au nom de la dignité<sup>1</sup>. Elle admet également que cette conception de la dignité « conduit ici à un paternalisme au sens fort<sup>10</sup> ». Le paternalisme en question est politique – et non seulement moral ou éthique. L'esclavage volontaire constitue ainsi, au minimum, une exception qui vient brouiller la distinction entre des devoirs envers soi moraux et des devoirs envers autrui dont le

---

<sup>5</sup> Voir E. Kant, *Métaphysique des mœurs, II, Doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, Paris, 1994, p. 231-232 [VI, 390-391].

<sup>6</sup> Voir notamment P. Vallentyne, « Libertarisme, propriété de soi et homicide consensuel » in *Revue philosophique de Louvain*, 1993, p. 5-25 et l'analyse de l'esclavage volontaire faite par Maillard, *op. cit.*, p.243 et sv.

<sup>7</sup> N. Maillard, *op. cit.*, p. 249.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>9</sup> S'appuyant sur Samuel Freeman, Maillard introduit une nuance : si l'Etat ne peut reconnaître la légalité d'un contrat d'esclavage volontaire, il resterait neutre dans la mesure où les personnes conservent la liberté de « se faire traiter comme des esclaves au sein de leurs relations privées » - *ibid.*, p. 246. Tout est dans le « comme ». Hors engagement contraignant, il ne peut pas s'agir d'esclavage. Pour parler d'esclavage volontaire, il faut nécessairement que l'esclave ait aliéné ses droits et ne puisse pas décider unilatéralement de mettre fin à sa situation. Maillard en est consciente puisque, trois pages plus loin, toute nuance disparaît : « Dans le cas de l'esclavage volontaire, il paraît donc légitime de limiter la liberté des individus au nom de la possibilité ultérieure de faire des choix » - *ibid.*, p. 249.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 247.

respect serait susceptible d'être rendu juridiquement obligatoire. Cela semble suggérer que ce qui doit être rejeté, ce n'est pas seulement l'indifférence morale du rapport à soi, mais également l'indifférence politique de ce rapport à soi.

La question est dès lors celle du statut de l'esclavage volontaire. S'agit-il d'un cas-limite, d'une construction essentiellement théorique sans réelle correspondance pratique, qu'il faut éviter de généraliser ? Ou, au contraire, constitue-t-il la matrice d'un argument susceptible d'être étendu à de multiples débats ? Maillard penche clairement en faveur de la première alternative. Selon elle, la référence à cette dignité<sup>1</sup> est trop souvent utilisée de manière excessive et liberticide dans les débats actuels. Elle pense en particulier aux débats sur des questions comme la vente d'organe, les mères porteuses ou la prostitution. Si une condamnation morale de ces comportements au nom de la dignité<sup>2</sup> lui paraît conceptuellement concevable, elle considère que fonder sur la dignité<sup>1</sup> une interdiction légale repose sur une assimilation abusive de ces pratiques à des formes d'esclavage. Elle nuance toutefois son propos en estimant que si ces pratiques « ne portent pas atteintes à notre statut moral de personne, rien n'exclut qu'on puisse les déclarer immorales, voire illégales, pour d'autres raisons, en relation à des questions d'exploitation ou de justice notamment » (p. 258).

La remarque est importante. Il est fondamentalement différent d'interdire légalement une pratique parce qu'elle serait condamnable en elle-même ou en raison du contexte dans lequel elle s'inscrit. L'existence d'une forte corrélation entre cette pratique et des situations manifestement injustes peut, pour des motifs pragmatiques, justifier une interdiction. Les débats sur la légalisation de l'euthanasie, par exemple, sont généralement centrés principalement sur la question de sa moralité, alors que la critique la plus forte de cette légalisation ne repose pas, selon moi, sur son éventuelle immoralité, mais sur le risque que sa légalisation ne crée un contexte social dans lequel il soit extrêmement difficile de distinguer entre les cas d'euthanasies réellement souhaitées et celles demandées en raison de pressions économiques ou sociales, et qu'elle conduise à un sous-investissement collectif dans les soins palliatifs. L'argumentation ne se situe pas directement sur le plan des principes moraux, mais sur celui de l'appréciation des conséquences factuelles dans un contexte donné. Le cas de la prostitution l'illustre très bien. Il est en effet tout à fait possible de reconnaître que la prostitution n'est pas en soi condamnable, mais de craindre que sa légalisation ne favorise, par exemple, le développement des filières de traites des êtres humains – ou, au contraire, de souhaiter cette légalisation parce qu'elle favoriserait la lutte contre cette traite en sortant la prostitution de la clandestinité. Seule l'évaluation précise du contexte social, pour laquelle le philosophe n'est guère armé, permet de trancher entre ces deux dernières positions.

Mais est-il si clair qu'il n'y ait pas aussi un enjeu moral dans ces pratiques qui doit pouvoir être pris en compte politiquement ? Par exemple, l'extension à la vente d'organes de l'argument utilisé pour condamner l'esclavage volontaire est-il aussi abusif que Maillard ne l'affirme ? A ses yeux, cette extension repose sur l'identification kantienne du corps à la personne qui conduit à assimiler la vente d'une partie de son corps à la chosification de la personne<sup>11</sup>. Maillard déconstruit cet argument de manière convaincante, mais un raisonnement un peu différent me semble pouvoir être suggéré. Plutôt que de réfléchir à partir du caractère aliénable ou non du droit qu'une personne posséderait sur la globalité ou une partie de son corps, il s'agit de se demander s'il est moralement acceptable de

---

<sup>11</sup> Voir la condamnation kantienne de la vente d'une partie de son corps dans les *Leçons d'éthique* (Paris, Le livre de poche, 1997, p. 238) que Maillard analyse en détails – *op. cit.*, p. 251 et sv.

considérer la réduction à l'esclavage ou la vente d'une partie de son corps comme susceptible d'être volontaire. Ou, pour le dire en des termes plus proches de ceux de Maillard : est-il respectueux de la dignité humaine de considérer collectivement qu'une personne puisse volontairement décider de vendre une partie de son corps ?

Il est assez facile d'imaginer des situations rendant plausible qu'une personne souhaite vendre un de ses organes – par exemple une personne dans une situation de très grande pauvreté et réduite à cette extrémité pour nourrir ses enfants –, mais un élément contextuel plus ou moins dramatique interviendra vraisemblablement toujours pour venir justifier ce choix, de telle sorte que le caractère volontaire de ce choix ne prendra de sens que relativement à des alternatives vécues comme encore moins souhaitables. Considérer que la vente d'un organe est un acte volontaire et doit donc être accepté, sans souligner qu'il révèle un contexte social fondamentalement injuste, paraît dès lors non respectueux de la dignité<sup>1</sup> de la personne. Le respect dû à la dignité<sup>1</sup> humaine implique au contraire que l'on juge inacceptable qu'une personne soit *contrainte de vouloir* vendre un de ses organes. Dès lors, il semble qu'il faille retourner les conclusions de Maillard. Alors que celle-ci considérerait que le respect de la personne devait conduire à accepter légalement une pratique comme la vente d'organe, mais qu'elle reconnaissait que des arguments pragmatiques peuvent conduire à la restreindre dans un contexte social donné, il apparaît plutôt que le respect des personnes devrait conduire à condamner la vente d'organe, mais que seule la prise en compte de contraintes spécifiques à un contexte donné fondamentalement injuste pourrait conduire à la tolérer éventuellement parce qu'elle serait perçue comme un moindre mal<sup>12</sup>.

Cet exemple met en évidence l'une des difficultés à laquelle se heurte la référence au libéralisme lorsqu'il s'agit de trancher des débats politiques actuels plutôt que de penser les principes qui régiraient une société parfaitement juste – ou « bien ordonnée » pour reprendre l'expression rawlsienne<sup>13</sup>. Définir l'attitude à adopter par rapport à des questions comme celle de la vente d'organes en faisant *comme si* nous vivions dans une société bien ordonnée revient à se rendre aveugles aux injustices persistantes. Prendre au contraire acte de l'écart demeurant entre le réel et l'idéal impose de confronter la volonté exprimée des personnes à celle qu'elles exprimeraient dans une société parfaitement juste. Le respect de la dignité due à toute personne en tant qu'être humain peut dès lors conduire à interdire des comportements ou des pratiques auxquels il semblerait impossible que de consentir *si nous étions dans une société parfaitement juste*. Au regard du monde réel, le libéralisme politique reste une théorie politique fondamentalement perfectionniste.

Le hiatus persistant entre la société réelle et le modèle idéal réfute toute équivalence entre la prise en compte de la dignité<sup>1</sup> de la personne et l'indifférence politique du rapport à soi. Mais n'y a-t-il pas place également pour une prise en compte dans le champ politique de la dignité<sup>2</sup> de la personne ? Un autre exemple, celui de la prostitution, me semble éclairant sur ce point.

Dans le cas de la prostitution, il est en effet plus aisé d'imaginer que, pour certaines personnes, il puisse s'agir d'un métier choisi positivement – on semble l'accepter pour un acteur de films pornographiques, donc pourquoi pas pour une personne qui pratique des actes sexuels tarifés sans être filmée ? Faisons

---

<sup>12</sup> Je précise si nécessaire que je ne plaide pas pour une telle tolérance. Je souligne seulement que la charge de la preuve contextuelle ne me semble pas être du côté de ceux qui veulent interdire la vente d'organe, mais de ceux qui veulent l'autoriser.

<sup>13</sup> J. Rawls, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995.

par conséquent l'hypothèse que la prostitution puisse être vécue par certaines personnes comme une manière assez agréable de gagner sa vie, alors qu'elles auraient de multiples autres opportunités de profession. Autrement dit, supposons que se prostituer puisse être un choix fait volontairement dans une société parfaitement juste. Faut-il dès lors légaliser la prostitution ? Faut-il considérer qu'il s'agisse d'une profession comme une autre ?

En fait, les deux dernières questions ne sont pas équivalentes. Par exemple, répondre affirmativement à la première n'implique pas nécessairement que l'on accepterait de considérer que le fait de refuser une offre d'emploi dans la prostitution puisse être assimilé au refus d'un « emploi convenable » – au sens légal du terme<sup>14</sup> – démontrant un manque de disponibilité sur le marché du travail et pouvant entraîner la perte d'allocations de chômage. Cela souligne la nécessité de distinguer, mieux que ne le fait le libéralisme politique, entre deux problèmes distincts : l'acceptation d'une pratique (extrêmement) minoritaire et l'assimilation d'une pratique à un comportement comme un autre.

La signification et les implications de l'adoption d'un comportement sont totalement différentes lorsque l'on est dans un contexte social au sein duquel le comportement en question est une pratique marginale ou s'il fait au contraire partie de l'éventail des pratiques communes. Certes, les partisans les plus radicaux de la neutralité libérale souligneront qu'accepter un comportement tout en continuant à le considérer comme exceptionnel peut être perçu comme stigmatisant et conduire les personnes adoptant ces pratiques à se sentir obligées de se justifier<sup>15</sup>. Seule donc la « désexceptionnalisation » du comportement satisferait l'exigence de neutralité. Mais, il est plus rarement souligné qu'assimiler ce comportement à une pratique commune peut engendrer les mêmes effets sur les personnes *ne souhaitant pas* adopter une telle pratique – imaginons une jeune femme en recherche d'emploi obligée de justifier auprès du service emploi pourquoi elle refuse une offre de travail dans un maison de prostitution ! Les deux branches de l'alternative ont des conséquences potentiellement problématiques entre lesquelles l'Etat est contraint de choisir. Or, en faisant un tel choix, il émet implicitement un jugement relevant d'une conception du bien et de la dignité<sup>2</sup> des personnes. Qu'il le veuille ou non, l'Etat est amené à exprimer des jugements différenciés sur la manière dont les personnes se rapportent à elles-mêmes et les conceptions du bien qu'elles manifestent au travers de leurs actes.

## 2. La porosité des devoirs envers soi et des devoirs envers autrui

Les exemples de la vente d'organe ou de la prostitution me semblent montrer que, contrairement à ce que Maillard écrit, la référence à la dignité est susceptible de justifier une prise en compte politique des rapports à soi plus large que la seule interdiction de l'esclavage volontaire. De plus, cette référence à la dignité dans le champ politique peut concerner tout autant la dignité<sup>1</sup> que la dignité<sup>2</sup>. S'il en est ainsi, c'est à mon sens parce que la distinction entre les devoirs envers soi et les devoirs envers autrui est poreuse. J'ai déjà mis en évidence que la condamnation de l'esclavage volontaire pouvait être assimilée au respect dû par la personne que je suis à celle que je serai demain. S'il faut traiter les autres comme des *alter egos*, il faudrait donc également se rapporter à soi-même comme à un autre. Mais

---

<sup>14</sup> La notion d' « emploi convenable » figure entre autres à l'article 20 de la Convention n°102 et à l'article 10 de la Convention n°168 de l'Organisation internationale du travail. Elle vise notamment à garantir aux demandeurs d'emploi le droit de refuser une offre ne correspondant pas à leurs qualifications.

<sup>15</sup> Martha Nussbaum, par exemple, condamne la « subordination expressive » que cela engendre – voir M. Nussbaum, « Perfectionist Liberalism and Political Liberalism », in *Philosophy & Public Affairs*, 39 (1), 2011, p. 3-45, en particulier p. 35 et 44.

plus généralement, lorsqu'une personne estime pour elle-même qu'une pratique est respectueuse de sa dignité, elle pose un acte qui n'engage pas nécessairement qu'elle-même. Il est également susceptible d'influencer la compréhension collective de la dignité de la personne<sup>16</sup>. Cette influence est bien entendu légitime. Elle est même un instrument privilégié de remise en cause des normes en vigueur et de progrès social. Mais cela confirme que la manière dont je me rapporte à moi-même soulève un enjeu qui dépasse la seule sphère individuelle, à savoir la constitution de ce bien public qu'est la conception de la dignité de la personne en vigueur.

C'est dès lors le refus de voir s'affaiblir la conception publique de la dignité de la personne en vigueur qui peut motiver la volonté de condamner un rapport à soi jugé contraire à cette dignité. Une des sources d'opposition à la légalisation de la prostitution est l'atteinte estimée à la dignité de la femme qu'impliquerait une forme de banalisation de la mise à disposition du corps de la femme. La légalisation de la prostitution ne se limiterait pas à l'acceptation d'une relation sexuelle tarifée entre deux personnes consentantes, mais produirait ce que les économistes appellent une externalité<sup>17</sup> en donnant une image de la femme jugée par d'autres femmes comme étant contraire à leur dignité. C'est exactement le même raisonnement qui est invoqué en faveur de la condamnation des publicités sexistes. Elles devraient être interdites parce qu'elles véhiculeraient une image dégradante de la femme – quitte à restreindre les opportunités professionnelles de certaines comédiennes<sup>18</sup>.

Par conséquent, « l'idée d'une asymétrie entre ce que nous nous faisons à nous-mêmes et ce que nous faisons aux autres<sup>19</sup> » que Maillard maintient au terme de son livre, afin notamment de pouvoir affirmer que « ce que nous nous faisons à nous-mêmes ne justifie pas l'interférence d'un tiers<sup>20</sup> », doit au minimum être remise en perspective. Un comportement individuel s'inscrivant nécessairement dans un contexte social, le rapport à soi est toujours, au moins partiellement, aussi un rapport à autrui. A vrai dire, il aura un impact d'autant plus important sur autrui qu'il prend implicitement position sur un enjeu socialement controversé.

Cette porosité entre les devoirs envers soi et les devoirs envers autrui n'est qu'une conséquence du fait que toute individualisation est en même temps une socialisation<sup>21</sup>. Une personne construit la manière dont elle se rapporte à elle-même, et plus largement sa conception de la vie bonne, dans un dialogue, au minimum implicite, avec la collectivité et les normes sociales en vigueur. C'est d'ailleurs très largement cet arrière-plan social qui donne sens à la construction de sa propre conception du bien. La portée identitaire d'un même mode de vie est dès lors fondamentalement différente selon qu'il s'intègre dans un contexte social au sein duquel ce mode de vie est largement partagé ou, au contraire, s'il est perçu comme contestataire. Cette interdépendance entre les processus d'individualisation et

---

<sup>16</sup> Cela concerne tout autant la dignité<sup>1</sup> que la dignité<sup>2</sup>.

<sup>17</sup> L'exemple paradigmatique de l'externalité est la pollution produite par un échange économique entre deux personnes privées et dont les effets sont supportés par la totalité de la pollution.

<sup>18</sup> Je ne prétends pas que l'existence d'une telle externalité légitime nécessairement l'interdiction de la prostitution, des publicités sexistes ou d'autres comportements, mais seulement qu'elles signifient que l'autorisation comme l'interdiction peuvent toutes deux être ressenties par certaines personnes comme non respectueuses de leur dignité. L'Etat est dès lors contraint d'arbitrer au cas par cas selon les contextes. Ce faisant toutefois, il privilégiera nécessairement une conception particulière de la dignité.

<sup>19</sup> N. Maillard, *op. cit.*, p. 286.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>21</sup> J. Habermas, *La pensée postmétaphysique, essais philosophiques*, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Collin, (Théories), 1993.

de socialisation rend artificielle une discontinuité trop stricte entre le rapport à soi et le rapport à autrui. La manière dont on se rapporte à soi-même engage également notre rapport aux autres et pose dès lors potentiellement des questions relevant de la justice sociale que le libéralisme politique doit être en mesure de prendre en compte.

En fait, les implications pour le libéralisme politique me paraissent être doubles. A un premier niveau, elles se limitent à renouveler une critique classique. En effet, depuis Sandel<sup>22</sup>, le libéralisme se voit reprocher de reposer sur une anthropologie intenable assimilant l'individu à un moi désengagé de toute appartenance sociale. Suite à cette critique, les libéraux veillent à préciser que leur individualisme est méthodologique et normatif : il ne s'agit pas de prétendre que l'individu préexiste ontologiquement à la société, mais de considérer l'individu indépendamment de son inscription sociale et de refuser de faire dépendre ses droits de cette même inscription. Toutefois, la porosité des devoirs envers soi et de ceux envers autrui, ainsi que les interactions constantes entre la personne et le social, signifient qu'il n'existe pas de délimitation stricte entre ce qui relève de la sphère individuelle et de la sphère sociale. De la même manière qu'un comportement donné peut être envisagé sous l'angle exclusif du rapport à soi ou également comme ayant un impact sur autrui, un dispositif institutionnel pourra être perçu comme constitutif d'une coercition sociale ou comme un simple élément du contexte social dans lequel la liberté individuelle se manifeste. Tout acte individuel est toujours inscrit dans un contexte social qui, à la fois, le limite et le rend possible. Il peut donc être analysé tant comme un acte libre que comme un acte socialement contraint puisqu'il est les deux à la fois. La volonté de préserver l'individu des interférences externes susceptibles de venir restreindre sa liberté apparaît dès lors comme une tâche à jamais inachevable. Il est possible de *vouloir* préserver l'individu d'interférences externes, mais il n'est pas possible de déterminer de manière non problématique ce que cela signifie précisément puisque la ligne de démarcation entre ce qui est externe à l'agent et ce qui est constitutif de l'agent est, elle-même, sujette à caution. Dès lors, le principe de neutralité de l'Etat paraît constituer lui-même un idéal politique vers lequel il est possible de tendre, mais qui ne sera jamais parfaitement atteint.

Ce premier niveau correspond à l'analyse faite de la vente d'organes et de la possibilité de fonder sur la première conception de la dignité une problématisation politique du rapport à soi dès lors que l'on dissocie la volonté manifestée d'un agent de celle qu'il exprimerait dans un contexte parfaitement juste. Mais la porosité des rapports à soi et à l'autre me paraît avoir des implications plus profondes qui mettent également en jeu la deuxième conception de la dignité. Cette porosité invite, en effet, non seulement à souligner l'impossibilité d'une parfaite neutralité, mais également à questionner le caractère nécessairement souhaitable de celle-ci. Elle exige de reconsidérer la portée du fait du pluralisme sur lequel repose le libéralisme rawlsien. Celui-ci ne peut être restreint au seul constat de la coexistence d'une diversité de modes de vie au sein de la société, mais doit être appréhendé comme une pluralité de perspectives sur un même objet : le bien. De plus, le cœur des conceptions du bien n'est pas constitué par de simples préférences personnelles, mais par des engagements sur des valeurs auxquelles est attachée une prétention à la validité transcendant la personne singulière. La personne ne doit pas être conçue comme quelqu'un qui souhaite vivre conformément à sa conception particulière du bien, mais comme quelqu'un qui souhaite vivre bien et qui s'interroge sur ce qui constitue une vie bonne.

---

<sup>22</sup> M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, second edition, 1998.

Une telle perspective conduit non seulement à reconsidérer la signification du fait du pluralisme, mais également à privilégier une interprétation du principe de respect des personnes qui demeure davantage dans l'héritage kantien que celle adoptée par Maillard et la plupart des libéraux : le respect est dû à la personne en tant qu'être doué de raison et qui, à ce titre, peut émettre des jugements prétendant à la validité sur la vie bonne. Le respect est fondé sur sa volonté d'agir moralement et sur sa compétence épistémique. Cependant, la personne est également finie. Son jugement est donc faillible. Le premier acte de respect, à l'égard de soi-même comme des autres, est dès lors d'être ouvert à la révision de sa propre conception du bien et de considérer l'autre « en tant que personne capable non seulement de former sa conception du bien, mais aussi de la réviser »<sup>23</sup>.

Pour Maillard, cette conception kantienne du respect serait « moins dirigée vers les personnes elles-mêmes que vers leurs raisons d'agir. C'est un respect pour la rectitude des raisons au détriment des personnes »<sup>24</sup>. Elle lui oppose une conception du respect dû aux autres personnes comme impliquant de respecter leurs choix indépendamment de la justification de ceux-ci. Maillard craint qu'une conception du respect fondée sur les compétences épistémiques de la personne puisse trop facilement légitimer une limitation des libertés individuelles par une autorité prétendant posséder une compétence épistémique supérieure. Le risque de dérive ne réside toutefois pas dans le fondement épistémique du principe de respect, mais dans le dogmatisme de l'autorité affirmant la supériorité de son jugement. Il suffit d'opposer à un tel dogmatisme la conscience de sa faillibilité pour s'affranchir de l'objection. Il n'est par ailleurs pas nécessaire de démontrer épistémologiquement la réalité de cette faillibilité. Elle peut être justifiée moralement : le respect dû aux autres exige que nous postulions notre faillibilité – que celle-ci soit réelle ou non.

Une fois cette volonté de mener une vie bonne et cette faillibilité postulées, la pluralité des conceptions du bien au sein d'une même société ne se réduit plus à un fait qu'il faut pouvoir gérer de manière juste afin d'assurer la stabilité sociale. Mise en dialogue plutôt que simplement juxtaposée, la pluralité des conceptions du bien constitue plus profondément une source potentielle d'enrichissement réciproque dans le cadre d'un questionnement commun sur le bien permettant aux personnes de pallier partiellement leur faillibilité. Elle est également la condition de possibilité de l'affirmation de son identité singulière au travers de la manière dont la personne se positionne au sein de cette pluralité en dialogue.

Le fait du pluralisme doit dès lors être doublé du fait de la normativité sociale. Dans la mesure où une conception du bien n'est pas quelque chose que l'on possède une fois pour toute, mais le résultat d'un

---

<sup>23</sup> S. Dumitru, « La raison publique : une conception politique et non épistémologique ? » in *Archives de philosophie du droit*, 2005 (49), p. 159. Dans cet article, Dumitru s'oppose à l'« abstention épistémologique » pratiquée par Rawls et défend une conception du respect de la personne fondé sur ses capacités épistémologiques. Je m'inscris ici largement dans la même perspective qu'elle.

<sup>24</sup> N. Maillard, *op. cit.*, p. 123. Maillard poursuit : « A mon sens, ce n'est donc plus du tout une conception du respect des personnes. » Elle distingue ainsi le respect des personnes du respect de leurs raisons et s'opposerait aux kantien pour qui il s'agirait d'une distinction problématique dans la mesure où le respect est dû au sujet abstrait universel qu'est l'être doué de raison. Valoriser au contraire les caractéristiques empiriques de la personne, sa nature sensible, c'est retomber dans l'hétéronomie. Il y a ainsi une symétrie dans les deux critiques puisque, pour Maillard, c'est la raison qui est un universel transcendant l'individu particulier et donc un principe hétéronome. La synthèse des deux positions consiste à exiger le respect de la personne qui construit son identité singulière en donnant un contenu concret à l'idée formelle d'une raison universelle. Il ne s'agit dès pas tant d'un respect pour les *préférences* particulières d'une personne, ni d'un respect pour ses *raisons*, mais d'un respect pour sa *volonté* de mener une vie bonne. Une telle position me semble en fait demeurer parfaitement kantienne.

questionnement toujours inachevé et réalisé en interaction constante avec son contexte de socialisation, il n'existe aucune forme de socialisation possible sans que celle-ci ne conduise à l'émergence de normes sociales prédominantes. Ces normes sociales sont toujours, en même temps et à des degrés divers, le fruit de rapports de force, l'héritage de pratiques traditionnelles, le reflet d'intérêts économiques, l'expression d'innovations culturelles, le résultat de délibérations sociales, etc. Exiger un strict respect de la neutralité de l'Etat, c'est refuser de voir dans le politique le lieu où la légitimité de ces normes sociales peut être explicitement interrogée. A contrario, plaider pour une formalisation et une institutionnalisation de la délibération sur ces normes sociales, c'est espérer que les contraintes imposées par la justification publique permettent un examen critique des normes en vigueur. La politisation du questionnement axiologique est perçue comme favorisant l'émancipation individuelle, alors que, selon les libéraux, elle constitue une menace pour l'indépendance individuelle.

### Conclusion : Pour un perfectionnisme modéré

L'éthique minimale repose sur une intuition forte : si nous récusons les jugements axiologiques dans le champ politique, pourquoi ceux-ci seraient-ils légitimes sur le plan moral ? A l'inverse de Nathalie Maillard et des libéraux, je partage avec les partisans de l'éthique minimale une perspective assurant une forme de continuité entre morale et politique. Mais là où l'éthique minimale pense leur morale à partir du modèle du libéralisme politique, je vois dans le politique le lieu d'une expression collective de l'autonomie morale. Maillard refuse de restreindre le champ de la morale à la seule question des « rapports équitables avec autrui » (p. 30). Pour ma part, je récusé également la réduction du politique à la seule question de la juste coexistence des individus. Si garantir la justice sociale est bien la fonction première de l'Etat, le rôle du politique est aussi de permettre l'élaboration d'une conception partagée du bien. Or considérer que la réflexion sur la vie bonne est un enjeu au moins partiellement politique revient à adopter une conception perfectionniste du politique<sup>25</sup>.

L'opposition entre le libéralisme politique et le perfectionnisme politique me semble ainsi trouver sa source dans la tension entre les deux facettes de la modernité politique. Le libéralisme politique prolonge l'histoire de la pensée libérale qui s'est développée en défendant les droits individuels face à l'absolutisme moderne et aux totalitarismes du XXème siècle. Je privilégie pour ma part un perfectionnisme qui s'inscrit dans l'héritage de la pensée républicaine et identifie la modernité à la construction démocratique de la citoyenneté politique. Plutôt que d'affirmer l'individu contre l'Etat, il s'agit de rendre l'Etat aux citoyens. L'essence du politique réside alors dans la formalisation de la volonté collective, alors que Maillard, comme l'ensemble des libéraux, voit essentiellement dans l'Etat une autorité disposant du pouvoir de contrainte. Or, certes, le politique possède le monopole de la violence légitime, mais il ne se réduit pas à l'usage de celle-ci. Loin de là<sup>26</sup>.

Il ne s'agit pas pour autant de considérer que la collectivité peut, par l'intermédiaire de l'Etat, définir de manière contraignante les modes de rapports à soi acceptables. L'exercice de l'autonomie collective

---

<sup>25</sup> Voir notamment S. Wall, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

<sup>26</sup> En restant attaché à une conception de l'Etat propre au modèle de l'Etat souverain sur son territoire héritée de l'époque moderne, le libéralisme me semble se priver de ressources essentielles pour comprendre le rôle que peut continuer à jouer l'Etat dans le cadre global qui est désormais le nôtre, alors même que son pouvoir de contrainte s'est fortement érodé à mesure qu'il est confronté à des acteurs, comme des institutions internationales ou des multinationales, largement affranchis de son aire de juridiction.

ne peut remettre en question la préservation de la liberté individuelle puisqu'elle trouve dans celle-ci sa finalité. La conséquence ultime de l'interdépendance des processus d'individualisation et de socialisation est, en effet, que l'exercice de l'autonomie personnelle que constitue l'élaboration d'une conception du bien s'inscrit toujours dans un exercice plus large d'autonomie collective conduisant à l'affirmation d'une conception du bien dans laquelle chaque personne pourra se reconnaître ou, au contraire, qu'elle contestera. Le principe libéral de la neutralité et le perfectionnisme d'inspiration plus républicaine doivent par conséquent être articulés plutôt que strictement opposés. Une première stratégie en ce sens revient à considérer que l'exigence de neutralité est restreinte aux limites de la structure de base de la société ou aux seules questions constitutionnelles. Il peut également être acceptable d'y déroger s'il existe un consensus social sur les valeurs qui seraient politiquement promues. Le libéralisme politique paraît alors compatible avec une forme modérée et résiduelle de perfectionnisme moral<sup>27</sup>.

Une telle stratégie peut être qualifiée de libéralisme modéré et reste distincte de la stratégie symétrique, celle d'un perfectionnisme modéré. La ligne de démarcation entre les deux stratégies est la suivante : si un libéral modéré estime qu'un Etat *peut* se prononcer sur des questions relatives au bien lorsqu'il ne s'agit pas d'enjeux constitutionnels et qu'il ne recourt pas à des moyens coercitifs, un perfectionnisme modéré jugera quant à lui nécessaire qu'il le fasse. Ce qui est toléré par un libéral, notamment pour des motifs pragmatiques, est considéré comme relevant pleinement de la fonction de l'Etat par un perfectionniste<sup>28</sup>. Pour celui-ci, l'Etat ne doit pas seulement permettre une juste coexistence d'individus libres au sein d'une même société, il est également le lieu où se forment et s'expriment les valeurs collectivement partagées.

Ce perfectionnisme modéré reprendra toutefois du libéralisme son refus de la coercition. La formalisation politique de cette autonomie collective ne conduira pas à l'imposition contraignante d'une conception du bien, ni à la transgression des droits individuels pour peu que quatre conditions soient remplies :

- Le respect du juste est perçu comme une condition nécessaire à toute vie bonne, de telle sorte que la priorité du juste sur le bien demeure, même lorsque la finalité ultime est la définition de la vie bonne ;
- La définition collective du bien n'a de légitimité que dans la mesure où elle est le résultat d'une délibération au sein de laquelle la pluralité des positions doit pouvoir se faire entendre ;
- La définition collective du bien doit être consciente de sa faillibilité et être dès lors ouverte à sa remise en cause. La délibération collective sur le bien est donc continue ;
- Les individus ne se reconnaissant pas dans la conception collective du bien doivent avoir la possibilité de vivre conformément à leur propre conception du bien.

Bien entendu, ces conditions sont des conditions idéales qui ne seront qu'imparfaitement rencontrées dans les sociétés réelles. Mais, comme nous l'avons vu, il en est de même pour la neutralité axiologique promue par le libéralisme politique. Dans les deux cas, nous sommes en présence d'idéaux normatifs – autrement dit, de modèles d'une *perfection* politique – permettant de construire une critique des

---

<sup>27</sup> En ce sens, voir R. Merrill, D. Weinstock (ed.), *Political Neutrality : a Re-evaluation*, Basingstoke, Hants, Palgrave Macmillan, 2014, p. 13-17.

<sup>28</sup> En ce sens, P. de Marneffe, « The Possibility and Desirability of Neutrality » in R. Merrill, D. Weinstock (ed.), *Political Neutrality : a Re-evaluation*, op. cit., p. 51-55.

institutions politiques en vigueur. Le libéralisme politique est lui-même un perfectionnisme institutionnel.